学术专论

嘉道变局下的经学新诠

——龚自珍论“一贯”“终始”与“五经大义”

张广生　许孟洋

[摘要] 对于孔子“一以贯之”文义的训解，是清儒勾连起“学统”与“圣王道统”的重要进路。依乾嘉儒者的理解，探求“圣人之道”必然要循问学之阶，唯有通过精详的考据，方可窥见“圣人义理”。而龚自珍在戴震“由词以通道”的基础上，辨析了“圣人之文”与“圣人之道”的不同，进而强调作为“圣人制作之迹”的“圣人之文”，并非窥探“圣人之道”的唯一门径。在历史中展开的“圣人之道”，并非空言垂文设教，而是顺天应人，因时损益的“治道”，在此过程中，作为“圣人门人”的宾、师，对文明的存续发挥了重要作用。龚自珍通过对经学“圣人之道”的诠释，彰显“宾师”价值的贤贤传统，其论既发端于清代学术内在的流变，亦是系统回答时代危机的尝试。

[关键词] 龚自珍　儒学　圣人之道　终始　三世

[中图分类号] K249.3　[文献标识码] A　[文章编号] 1002－8587（2021）－05－0012－012

作于道光三年（1823）的《五经大义终始论》及九篇《答问》，向来被学界视为龚自珍接触武进庄氏今文学后撰写的代表作品，论者咸以此篇所论为“西汉微言大义之学”，[①] 并将之作为理解龚氏公羊学思想的核心文本。龚自珍本人亦颇看重该文，甚至不惜嫁名昌平王萱龄夸耀道：“其于内圣外王之全体大用，悦诸心而研诸虑久久，忽然奋命楮墨五经之文，浩乎决江河而注诸海也。至于其所驱使，皆晚周、秦、汉古奥义，当为之正义一卷，以俟来者。”[②]

从这则按语不难看出作者对这篇雄文的几点期许：其一，《五经大义终始论》乃作者思虑良

[收稿日期] 2021-03-13

[作者简介] 张广生（1974—），男，中国人民大学国际关系学院教授，北京 100872，zhangdide@126.com；许孟洋（1992—），男，清华大学历史系博士生，北京 100084，xumengyang@live.cn

① 《龚自珍全集类编》，中国书店，1991 年，第 75 页。

② 此句为《定盦文集》自刻本中署名王萱龄评语，不过在国家图书馆所藏自刻本《文集》中，该批语上方，天头有王萱龄手书批语：“此跋真八股头巾气，何以嫁名于余？”又参此刻本封皮有王萱龄手书跋语云：“定盦既刻文集成，出以示余。内《海门先啬陈君祠堂碑文》《五经大义终始论》二跋嫁名于余。余最不喜以八股法谭经说史，定盦深于八股者，故不免此习气。余意宜将圈点、批语全行划去，只存茂堂先生一评。至其文之瑰奇，将来所成就应当不止此。”由此两跋语可知文后嫁名“王萱龄”的评语乃龚自珍自作。亦参见管林：《〈定庵文集〉自刻本批语考释》，《华南师范大学学报（社会科学版）》1985 年第 2 期。

久的精心之作，指向的是作者长期以来关心的重大问题，亦即儒家圣人之道的问题；其二，该文的内容关切内圣外王之全体大用，指明圣人之道是包涵内圣与外王两个层面的整全之道；其三，该文援据五经古义，并非“但凭胸臆”的“六经注我”。既往关于此文的研究与分析已经不少，不过论者颇多究心于该文阐释的“三世”大义，意在阐明龚自珍对于公羊学的理解与应用。① 诚然，“三世”是文本中牵涉的核心概念，不过若仅仅由公羊学甚至三世说来分析此文，则不免流于偏狭，或未能完整把握作者运思之精义。似当回溯嘉道时期具体的历史语境，重新展开时人的问题意识，或可发现理解该文的崭新视角。

嘉道时期，儒家思想精英普遍意识到某种强烈的危机感，一方面承平日久、人口日繁，另一方面却是吏治腐败、财政空虚，内部动乱与边疆危机此起彼伏。然而，在学术上，清儒传统的汉宋对立依旧延续，双方均未能提供缓解危局的系统性方案。因而，一批有识之士在批判乾嘉学术无力应对政治、经济危机的同时，尝试跳脱汉宋之争，重新发现清初顾炎武等人所提倡之“明道救世之学”，② 将经史之学与经世之务的勾连，作为儒者治学论世的出发点，并由此出发展开对于儒学与儒者之道的新论述。龚自珍即其中的代表人物。本文将对《五经大义终始论》等文献展开分析，尝试梳理龚自珍思考中的“圣人之道”与王朝政教之间的关系。

一、明道救世：“以一贯之”还是“一以贯之”

在《五经大义终始论》的开篇，龚自珍引述孔子所言“吾道一以贯之”，继而说明“圣人之道，本天人之际，胪幽明之序，始乎饮食，中乎制作，终乎闻性与天道”，开宗明义地标举该文是为阐发“圣人之道”而作。龚氏所引语句出自《论语・里仁》。对《论语》中出现的“一以贯之”，历代注释家疏注各有不同，甚至彼此攻击，聚讼纷纭，而其中的中心论争则集中于以下三个问题：其一，“贯”的释义；其二，“一”的所指；其三，两处“一以贯之”的异同。

关于“贯”字的释义，皇侃言“贯犹统也。譬如以绳穿物，有贯统也……故王弼曰：‘贯犹统也。夫事有归，理有会。故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。譬犹以君御民，执一统众之道也。’” ③ 根据王弼及皇侃的注释，“贯”当训为“贯穿”“贯统”，“一以贯之”则犹如“以绳穿物”“执一统众”。朱熹则将“贯”释为“通”，“参乎”章的“一以贯之”则是指“圣人之心，浑然一理，而泛应曲当，用各不同”。④

对于前代学者的注疏，清儒提出不同意见。阮元《论语一贯说》谓《论语》“贯”字凡三见，即“曾子之一贯也，子贡之一贯也，闵子之言仍旧贯也”，并广泛征引《尔雅》《广雅》《诗・硕鼠》《周礼・职方》及《汉书》等经典文献中出现的“贯”字含义，认为《论语》中的三个“贯”字都是“行事”之义。⑤ 王引之亦旁征博引诸经传中的“贯”字释义。在王念孙、王引之等乾嘉学者看来，前代注家训“贯”为“统”“通”“连贯”等说法均失“贯”字本义，《论语》中出现的“贯”字皆当释为“行”“事”，一以贯之即一以行之，重在实践。

如果说对“贯”字的释读更多是出于训诂学的方法论，乾嘉学者对于“一以贯之”中“一”之所指的辨析则展现出与宋明儒者完全不同的问题意识。在何晏《集解》中“一以贯之”意味

---

① 如黄开国：《龚自珍的五经大义终始论》，《孔子研究》2009 年第 5 期；曾亦、申占稳：《论龚自珍的〈春秋〉学》，《杭州师范大学学报（社会科学版）》2018 年第 1 期；王光辉：《论龚自珍的公羊学》，《浙江师范大学学报（社会科学版）》2020 年第 3 期。

② 顾炎武：《亭林文集》卷 4《与人书》，《顾亭林诗文集》，中华书局，1983 年，第 98 页。

③ 皇侃：《论语义疏》，中华书局，2013 年，第 90 页。

④ 朱熹：《四书章句集注》，中华书局，1983 年，第 72 页。

⑤ 阮元：《揅经室一集》卷 2《论语一贯说》，《揅经室集》，中华书局，1993 年，第 53 页。

着“知其元，则众善举也，故不待多学而一知之”，皇侃进一步解释道：“孔子语曾子曰，吾教化之道唯用一道以贯统天下万理也”。① 皇侃将圣人之道理解为教化之道，认为把握“一道”后不待多学即能识天下万理。何晏、皇侃将“一以贯之”之“一”释为“元”，在这种解释下，对道的领悟具有知元众举、以一统万之效。朱子注“参乎”章曰：“圣人之心，浑然一理，而泛应曲当，用各不同；曾子于其用处，盖已随事精察而力行之，但未知其体之一耳”，将“一”释为“一理”，同时强调“盖至诚无息者，道之体也，万殊之所以一本也；万物各得其所，道之用也，一本之所以万殊也”，朱子用“理一分殊”、体用二分的框架来理解圣人之道如何实现一以贯之。② 虽然何晏、皇侃与朱子对“一”的理解已表现出很大区别，但他们都承认孔子所言“吾道一以贯之”通过“一元”或“一理”将“吾道”贯通起来，而正是这一点招致清儒的反对。

葛兆光曾指出，“在乾嘉之际，似乎人们特别喜欢讨论这个问题，究竟什么是孔子‘一以贯之’的‘一’”。③ 而乾嘉诸学者中首先关注这一问题并加以阐发的是戴震。针对前贤“一元”“一理”式的理解，戴震明确表示反对：

> “一以贯之”，非言“以一贯之”也。道有下学上达之殊致，学有识其迹与精于道之异趋；“吾道一以贯之”，言上达之道即下学之道也；“予一以贯之”，不曰“予学”，蒙上省文，言精于道，则心之所通，不假于纷然识其迹也。④

在戴震看来，按朱子理解的体用二分与一本万殊的解释框架，实际是在解释“以一贯之”，是以一理贯通万物的逻辑，按此逻辑可能引发的结论是理在物外，如此则并非圣人所言的“一以贯之”。为了理解“一以贯之”中的“一”，他将《论语》“参乎”章与“赐也”章出现的两处“一以贯之”结合起来进行分析，指出道有下学上达之分，而夫子言说“吾道一以贯之”正是指明了下学之道与上达之道一以贯之，下学之道即是上达之道，二者并非体用之分；同时，学虽有识其迹与精于道的不同，然夫子言说“予（学）一以贯之”正是意在说明心精于道即可无所不知、无所不能，无须等待纷然识万物之迹后方是为学。戴震刻意强调“一以贯之”与“以一贯之”的区别，看似仅反驳前人训诂的不准确，但真正的用意在于颠覆朱子注疏中以“理”为本贯通圣人之学的方式，使“一以贯之”指向的不再是“理”这一抽象的外在实体。

在戴震的基础上，阮元进一步解释道，“孔子呼曾子告之曰：‘吾道一以贯之。’此言孔子之道皆于行事见之，非徒以文学为教也。‘一’与‘壹’同，壹以贯之，犹言壹是皆以行事为教也。”⑤ 阮元认为“一以贯之”中“一”实同于“壹”，而所谓“壹”则要落实于行事上。在阮元的解释下，圣人一贯之道即是圣贤行事之道。求学问道根本是在行事上，若因“圣人一呼”即“一旦豁然贯通”则会流入禅宗顿悟之旨，偏离于儒道，从而巧妙地将对“一贯”的训诂与对宋明理学空谈心性思想的拒斥联结起来。焦循、刘宝楠对“一以贯之”的理解也基本与阮元相仿。⑥ 可见乾嘉诸学者纷纷拒斥宋学存在的“一理”“一本”式理解的形而上的“一”，转而将“一贯”落在为学与行事等形而下的经验现象上，原因在于他们对于圣人之道的理解已与宋明儒者产生了根本分歧。浸润于皖派经学之中的龚自珍也充分肯定了训“贯”为“行”、一以贯之最终要落实于行事的主张，在《抱小》一文中龚自珍谈到“小学之事，与仁、爱、孝、弟之行，

---

① 皇侃：《论语义疏》，第 90 页。

② 朱熹：《四书章句集注》，第 72 页。

③ 葛兆光：《中国思想史》第 2 卷，复旦大学出版社，2018 年，第 388 页。

④ 戴震：《孟子字义疏证》卷下“权”，中华书局，1982 年，第 55 页。

⑤ 阮元：《揅经室一集》卷 2《论语一贯说》，《揅经室集》，第 53 页。

⑥ 焦循言“何为道？道者行也”。刘宝楠言“是圣门之教，行尤为要。中庸云：‘博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。’学问思辨，多学而识之也；笃行，一以贯之也”。分见焦循：《道德理义释》，《雕菰楼易学五种》，凤凰出版社，2015 年，第 1032 页；刘宝楠：《论语正义》，中华书局，1990 年，第 613 页。

一以贯之已矣”,[①] 由研治小学而践履仁爱孝悌之行，既是皖派经学的治学主张，亦是皖派学者对孔门圣教的理解，而在这一点上龚自珍显然承袭了家学中的皖派学风。

然而，清儒对“贯”与“一”的新解释尚未解答如下问题:《论语》“参乎”“赐也”二章的“一以贯之”指向的是同一个内容吗？在朱子看来，二章分别是夫子对曾子与子贡言说一贯之道，既然言说的对象不同，那么对话的侧重点自然有所区别。朱子认为:“子贡寻常自知识而入道，故夫子警之曰:‘汝以予为多学而识之者欤？’……吾之多识，不过一理耳……曾子寻常自践履入……故夫子警之曰，汝平日之所行者，皆一理耳。”[②] 两相比较，朱子显然认为由践履入道胜于自知识入道，存有扬曾子贬子贡的倾向。对清儒而言，圣人言说的一贯之道根本的探求方式不在于空言性道而在于实践，甚至于可以说超验的“性理”之教被剥离之后，学养工夫成为清儒理解下的探求圣人之道的唯一方式。

那么，清儒汲汲于重新解释“一贯”，并与宋儒争锋的真正用意是什么？首先，宋儒考核不精当然构成了他们批判的原因。如戴震就认为“宋以来儒者，以己之见，硬坐为古贤圣立言之意，而语言文字实未之知”，[③] 在他看来，宋儒不通语言文字，他们的注疏往往是以己之见遮蔽了圣贤原意，致使经典明珠蒙尘。其次，更根本的原因在于，他们对由此产生的宋学所接粲的“圣人之道”并不信任，因为戴震发现“宋儒言性，言理，言道，言才，言诚，言明，言权，言仁义礼智，言智仁勇，皆非六经孔孟之言，而以异学之言糅之”。[④] 以戴震为例，其平生问学治经是由于“志乎闻道”，[⑤] 而“今古悬隔”又给把握圣人之道带来了巨大的困难，他指出：

> 士贵学古治经者，徒以介其名使通显欤？抑志乎闻道，求不谬于心欤？……六经者，道义之宗，而神明之府也。古圣哲往矣，其心志与天地之心协而为斯民道义之心，是之谓道。
>
> 士生千载后，求道于典章制度，而遗文垂绝，今古悬隔。时之相去，殆无异地之相远，仅仅赖夫经师故训乃通，无异译言以为之传导也者。又况古人之小学亡，而后有故训，故训之法亡，流而为凿空。数百年已降，说经之弊，善凿空而已矣。[⑥]

在他看来，后世儒者能凭依以求跨越“今古悬隔”这一障碍的东西，唯有圣人流传下来的文字，即六经。因此，“圣人之道在六经”就构成了他基本的信念。对戴震及其弟子而言，若经义不明，经典中所蕴含的圣人之道便无法得到彰显。由于古今时移世易，经典的内涵与意蕴对于后人并非某种不言自明的东西，对六经语言文字的考证便成为了认识六经中所蕴含义理的必由之径。考证本身并不是目的，它们是且应当是“明道”所需的手段。

通过对清儒“一以贯之”解释的梳理，不仅可看出戴震及其后学训诂考订的治学方法，更可明晰戴派“通经以明道”的志业追求。回到龚自珍，其之所以在《五经大义终始论》的开篇引用“吾道一以贯之”也正是在前述乾嘉诸儒对“一以贯之”作出新诠的历史语境下，龚氏对“一以贯之”的理解大体与戴震、阮元等人的见解相仿。[⑦] 对于圣人之道，龚自珍总结到“谈性命者疏也，恃记闻者陋也，道之本末，毕赅乎经籍，言之然否，但视其躬行，言经学而理学可

---

① 龚自珍:《抱小》,《龚自珍全集》，上海人民出版社，1975 年，第 93 页。

② 黎靖德编:《朱子语类》卷第 27，中华书局，1986 年，第 679 页。

③ 戴震:《与某书》,《孟子字义疏证》，第 173 页。

④ 段玉裁:《戴东原先生年谱》，见《戴震文集》附录，中华书局，1980 年，第 228 页。

⑤ 胡适指出“戴震在清儒中最特异的地方，就在他认清了考据名物训诂不是最后的目的，只是一种‘明道’的方法。他不甘心仅仅做个考据家，他要做个哲学家”。胡适:《中国哲学史》(下)，见姜义华主编:《胡适学术文集》，中华书局，1991 年，第 1011 页。

⑥ 戴震:《古经解钩沈序》,《戴震文集》，第 145 页。

⑦ 如在《铭座诗》中，龚自珍提到“精微惚恍，少所乐兮。躬行且践，壮所学兮”，精微恍惚与躬行践履均是其所学的重要内容。参见刘逸生、周锡䪖校注:《龚自珍诗集编年校注》，中华书局，2013 年，第 420 页。

包矣，觇躬行而喙争可息矣”。[①] 龚自珍批驳了空谈性命与徒恃记闻之弊，同时强调圣人之道，本末皆备于六经，圣人之学即经学可包纳理学，而判断所学所言正确与否的标准在于躬行。就此而言，似乎龚自珍在治学与明道的关系上，基本继承了戴震以来的乾嘉学术传统，即以“明道”为志向，而以“通经”为方法，并提倡学行合一的治学取径。不过由疏通经文而畅晓的圣人之道可否用于解决现实问题，亦即学行合一的论说是否真能落为具体实践，仍然有待检验。

二、“始卒”与“终始”：从“圣人之文”到“圣人之道”

《五经大义终始论》引用“吾道一以贯之”后，紧接着又引述《论语·子罕》中的“文不在兹乎”及《论语·子张》中的“有始有卒者，其惟圣人乎”二句，其后龚自珍得出结论，“诚知圣人之文，贵乎始与卒之间者也”。意思是，若要探求圣人一贯之道，则必须经由圣人之文，而对圣人之文的学习存在明确的为学次第，唯有理清圣人之文的始卒顺序方能真确把握圣人之道。

论及为学次第，龚自珍首先重视的是小学：

> 古者八岁入小学，教之数与方名，与其洒扫进退之节，保氏掌国子之教，有书有数，六书九数，皆谓之小学。由是十五入大学，乃与之言正心诚意，以推极于家国天下。壮而为卿大夫、公侯，天下国家名实本末皆治。[②]

龚自珍以为，六书九数与洒扫进退均谓之小学，唯有建基于小学方能谈及正心诚意以至于家国天下的大学，所谓圣人之文的“始与卒之间”在这里被替代为由小学而至大学的为学次序。龚自珍谈到的小学以至大学的为学次第正是源自戴震，戴震指出“自昔儒者，其结发从事，必先小学。小学者，六书之文是也”。[③] 戴震认为小学、大学一以贯之，经由考据而通义理方能明道，这是其“通经以明道”的治学路径。而由考证而达道如何可能、小学与大学可否相通等问题引发后人对戴震的批评，其中以方东树的批评为典型：

> 古今学问，大抵二端：一小学，一大学。训诂、名物、制度，只是小学内事……汉学家昧于小学、大学之分，混小学于大学，以为不当歧而二之，非也。故白首著书，毕生尽力，止以名物、训诂、典章、制度小学之事，成名立身，用以当大人之学之究竟，绝不复求明、新、至善之止，痛斥义理性道之教，不知本末也！[④]

方氏认为，小学、大学绝不混同，“训诂、名物、制度”只是小学之事，与“性”“道”这类义理没有干涉，因而即使皓首穷经对名物、典章制度进行考证也并不能够得出与“性”“道”相关联的义理，进而把握圣人之道。他通过切断戴震论说中的小学与大学的相关性，以此论证戴震学说中“通经以明道”的不可能性。为了评判这一批评是否有效，需回到戴震的内在理路中，看看戴震是如何构筑起“通经以明道”的可能性。

与方东树强调义理出于性道之教不同，戴震反对将考核与义理割裂开来，认为“古圣贤之义理非他，存乎典章制度者是也”。[⑤] 作为圣人制作的遗文垂绝，经的自明性由于今古悬隔的历史条件遭到破坏，但六经作为圣人制作的唯一留存，是探求圣人之道的必要前提。为了寻绎六经所蕴含的圣人义理，必须首先理解经文之义，而在千载之后把握六经文义唯有赖训诂之法，由此戴震的结论在于“训诂明则古经明，而我心所同然之义理，乃因之而明”。[⑥] 正是在此前提

---

① 龚自珍:《阮尚书年谱第一序》,《龚自珍全集》，第 227 页。
② 龚自珍:《陈硕甫所著书序》,《龚自珍全集》，第 195 页。
③ 戴震:《六书论序》,《戴震文集》，第 66 页。
④ 方东树:《汉学商兑》，凤凰出版社，2016 年，第 116 页。
⑤ 钱大昕:《戴先生震传》，见《戴震文集》，第 264 页。
⑥ 钱大昕:《戴先生震传》，见《戴震文集》，第 264 页。

下，戴震给出治学求道的次第：

经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。[①]

凡学始乎离词，中乎辨言，终乎闻道。离词则舍小学故训无所藉，辨言则舍其立言之体无从而相接以心。[②]

依据戴震的明道终始论，对“道”的探求共分为三个阶段，即字、词、道，或曰离词、辨言、闻道。所谓“由字以通词”亦即“离词”的动态过程，需要“本六书”“贯群经”，考订经书文字之义，进而正确理解经典中字句的内涵，而所谓“由词以通道”亦即“辨言”，需明晰“立言之体”，在对六经典章制度的考索中把握圣人理义，在上述基础上实现与圣人“相接以心”，从而求得对圣人之道的整全把握。

然而，戴震的“明道”追求并不为时人所理解，章学诚即指出：

凡戴君所学，深通训诂，究于名物制度，而得其所以然，将以明道也。时人方贵博雅考订，见其训诂名物，有合时好，以谓戴之绝诣在此。及戴著《论性》《原善》诸篇，于天人理气，实有发前人所未发者；时人则谓空说义理，可以无作，是固不知戴学者矣。[③]

戴震通过训诂探究六经中的名物制度，进而把握六经中的理义，而时人仅重视他的考证之学，认为其研磨理义的著作乃是空说义理，谓其可以不作。这种为戴震屡次批评的“不志乎闻道”的看法，即由于对考证背后“明道”追求的忽视，渐生但知考据而不求义理的学风。然世间并非皆“不知戴学者”，龚自珍在一定程度上成为戴震事业的自觉继承者。[④]嘉庆二十二年（1817），龚自珍致书江藩谈及他对当世学术的看法，指出“近有一类人，以名物训诂为尽圣人之道，经师收之，人师摈之，不忍深论，以诬汉人，汉人不受”。[⑤]龚自珍在此批判了误将名物训诂作为全尽圣人之道的看法，并表明自己对圣人之道的理解：

圣人之道，有制度名物以为之表，有穷理尽性以为之里，有诂训实事以为之迹，有知来藏往以为之神，谓学尽于是，是圣人有博无约，有文章而无性与天道也。端木之言谓之何？曰：然则胡为其特张问学，得无子之徇于运欤？曰：否否。始卒具举，圣者之事也，余则问学以为之阶。夫性道可以骤闻欤？抑可以空桴悬揣而谓之有闻欤？欲闻性道，自文章始。

在龚自珍看来，圣人之道既包含对名物、典章制度的重建，亦涵盖对天人性命之学的探索；既表现为训诂考证、实事求是的学风，亦体现出知来藏往、理义蕴心的奥妙，圣人之道是实现由博返约、由文章而上至性与天道的整全融贯。不过，由于性与天道不可骤闻，因而对圣人之道的探求必须循问学之阶，自学夫子之文章始，实现由小学而进于大学。

在为学次第上，龚自珍大致追随了戴震的思路。不过，他亦有所保留。龚自珍谈到小学家虽学问精笃、躬行仁孝，但有关“天命之奥、大道之任、穷理尽性之谋、高明广大之用，不曰不可得闻，则曰俟异日；否则曰：我故整齐是，姑抱是，以俟来者”。[⑥]小学家白首穷经，但对性与天道却不可得闻，只能“俟异日”“俟来者”，这实际意味着戴震宣称的“由词以通道”的明道路径并未畅通，他们未能实现由考据而登圣人义理之堂的抱负。龚自珍正致力于化解这一矛盾。他对“小学”的概念重新作出解释。与戴震将小学等同于六书九数、音韵训诂不同，龚

① 戴震：《与是仲明论学书》，《戴震文集》，第140页。

② 戴震：《沈学子文集序》，《戴震文集》，第165页。

③ 章学诚：《书朱陆篇后》，见叶瑛校注：《文史通义校注》，中华书局，1985年，第275页。

④ 日本学者滨久雄指出戴震“由小学以明道”的思路对龚自珍产生重要影响。参见滨久雄：《龚自珍的经学思想》，蒋国保译，《浙江学刊》1989年第1期。

⑤ 龚自珍：《与江子屏笺》，《龚自珍全集》，第347页。

⑥ 龚自珍：《抱小》，《龚自珍全集》，第93–94页。

自珍恢复古义，将小学释为“子弟之学”。自处子弟之位，则可终身治子弟之学；反之，若自处师儒之位，则不必“俟异日”，可直入大学之堂奥。通过对“小学”含义的转化，重新打通“由小学而进于大学”的进路。

除却抛弃“明道”志向，渐生但求考订不知义理的疲敝风气外，乾嘉之学最为人所诟病的即是“无用”。虽然戴震为学力图以探究“古今治乱之源”为职志，但后世学者多自陷于考索功夫，“通经以明道”之学有沦为草木虫鱼之学的倾向。为挽救此种风气，龚自珍云：

> 《记》曰：“黄帝正名百物，以明民共财。”告仲由曰：“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；礼乐不兴；刑罚不中。”……使黄帝正名，而不以致上世之理，孔子之正名，而终不能以兴礼而齐刑，则六艺为无用。①

“正名”乃是以“致用”为目的，若所学不能致用，那其理解的必然不是圣人之道。圣人一贯之道需落于行事，发用在人伦日用之间。龚自珍认为：

> 圣人之道，本天人之际，胪幽明之序，始乎饮食，中乎制作，终乎闻性与天道。民事终，天事始，鬼神假，福禔应，圣迹备，若庖牺、尧、舜、禹、稷、契、皋陶、公刘、箕子、文王、周公是也。②

如果说龚自珍此前言说的有关“圣人之文”的始卒顺序，仍未超脱于戴震的影响，那么《五经大义终始论》中关涉“圣人之道”的终始次序，则以完全不同于戴震式学思进路的方式展开。龚氏的明道终始论相较戴震的三阶段而言，不再局限于治学层面，所关心的核心议题亦不再是个体如何由学入道的问题，而是在更加广阔的经典世界与生活世界的相互照应中展开论述。

在进入龚自珍的具体言说以前，我们需要先了解戴震及章学诚对“道”的认识的分野。在《孟子字义疏证》中，戴震从“天道”与“人道”两个方面展开论述，论天道则曰“道，犹行也；气化流行，生生不息，是故谓之道”，③论人道则曰“人道，人伦日用身之所行皆是也。在天地，气化流行生生不息，是谓道；在人物，则凡生生所有事，亦如气化之不可已，是谓道”。④在他看来，无论是天道还是人道，皆落在“实事”上，道不离乎人伦日用之常，对道的体察必须求切于人事。在戴震的基础上，章学诚进一步申说道：

> 道，公也。学，私也。君子学以致其道，将尽人以达于天也。人者何？聪明才力，分于形气之私者也。天者何？中正平直，本于自然之公者也。故曰道公而学私……孔子学周公，周公监二代，二代本唐、虞，唐、虞法前古，故曰：“道之大原出于天。”⑤

“学”乃私人之事，而“道”则出于公，在前古—唐虞—周公—孔子之间存有“道”的传承系谱。在这里，章学诚将戴震前期以寻绎圣人义理为核心内容的道，转化为圣人治道。圣人之道，始终切入于人伦之所日用，正是圣人用以治天下的创制法宪。在戴、章的基础上，方可进入龚自珍对圣人之道的诠释。

龚自珍以为，圣人之道乃是贯通天人，洞晓幽明，关切饮食、制作、通性与天道三个阶段终始的圣人治理天下之道。在其看来，圣人之道不仅是经典世界的圣人制作，亦即典章制度，同时是生活世界的秩序，是圣人治理天下的具体实践，圣人之道通乎民事与天事。不过经典世界与人间世界之间毕竟存在张力，六经之文是对经典世界的描绘，而生活世界则是历史的运行，如何沟通经的制作与史的传承，实现奠基于经史传统之上的对圣人之道的整全理解，可资龚自珍运用的学术资源尚有常州今文之学。

---

① 龚自珍：《陈硕甫所著书序》，《龚自珍全集》，第195页。

② 龚自珍：《五经大义终始论》，《龚自珍全集》，第41页。

③ 戴震：《孟子字义疏证》卷中“天道”，第21页。

④ 戴震：《孟子字义疏证》卷下“道”，第43页。

⑤ 章学诚：《说林》，见叶瑛校注：《文史通义校注》，第347–348页。

三、整全之道：三世递嬗与五经大义

六经中保有的典章制度，有赖考文知音、训诂的方式加以还原，但问题在于恢复圣人所创之制以后，可否施用于当下，是清代儒者面临的又一难题。一方面，六经遗存的制度虽有历代注疏帮助后儒加以理解，但经典与经典之间本身存在的矛盾并不能为注疏的弥缝所完全消解，如何在纷繁的疏解中真确地分辨圣人礼制的实际内涵，并在此基础上寻绎其中所蕴藏的圣人义理，不仅需要渊博的学识与细致的考辨，更依赖知通统类的哲思。另一方面，古今时移世易，人伦日用之常亦发生变化，经典中阐明的典章制度对于治理今日之天下，能否发挥其应有的效力尚存疑问。也就是说，六经内部的歧义与古今时空的断裂，造成六经与治道之间形成一种紧张关系，这种紧张关系由于乾嘉学者的大规模考证更加激化了，如何在"道术将为天下裂"的时代重建经典理义与生活世界的联系，成为儒家学者必须直面的新学术挑战。

清儒考证六经带来的结果之一是对古经的辨伪。其中，最重要的是阎若璩所作之《尚书古文疏证》。阎氏罗列 128 条证据以攻古文尚书之伪，致使《古文尚书》之伪似成铁案。圣人之道与六经的关系建立的前提是六经本身的自洽性，而考据辨伪的做法无疑割裂六经的整体性，进而泯灭六经与圣人之道间内在的逻辑关联，甚至有害于圣人之道。常州庄存与正是在这一背景下，开展关于《尚书》的研究。在庄存与看来，"辨古籍真伪，为术浅且近者"，习六经之文的目的在于"治天下"，《古文尚书》即使是伪经，其中也存有"圣人之真言"：

> 《大禹谟》废，"人心道心"之旨、"杀不辜宁失不经"之诫亡矣；《太甲》废，"俭德永图"之训坠矣；《仲虺之诰》废，"谓人莫己若"之诫亡矣；《说命》废，"股肱良臣启沃"之谊丧矣；《旅獒》废，"不宝异物贱用物"之诫亡矣；《冏命》废，"左右前后皆正人"之美失矣。[①]

庄存与认为，六经的重要性在于其中蕴含的治理天下之道，而对六经的考索需要服务于"通于治天下"的目的。

常州今文学自诞生起，便与治道紧密相关。而龚自珍对常州今文学的折服不仅源于今文学中所蕴含的"微言大义"，更重要的在于这一微言大义最终所指向的正是圣人治道。嘉庆二十四年，龚自珍因应会试不第而从刘逢禄受《公羊春秋》，开始系统学习《公羊》学后，逾四年，龚自珍结合《公羊》三世说对五经大义及圣人之道展开系统论说。

《春秋》三世之说，最早来源于董仲舒，他指出"《春秋》分十二世以为三等，有见，有闻，有传闻。有见三世，有闻四世，有传闻五世"。而三世分判的依据在于《春秋》书法造成的三世异辞，即所谓"于所见微其辞，于所闻痛其祸，于传闻杀其恩，与情俱也。"[②] 后来何休在此基础上，进一步阐发"三世"之义，指出："于所传闻之世，见治起于衰乱之中，用心尚粗觕，故内其国而外诸夏……于所闻之世，见治升平，内诸夏而外夷狄……至所见之世，著治太平，夷狄进至于爵，天下远近小大若一。"[③] 何休以衰乱、升平、太平比附所传闻世、所闻世、所见世，使得在《春秋》史事中本是逐渐衰败的统治被改造为三世进化的《春秋》书法，即所谓"世愈乱而《春秋》之文愈治"。文与实之间的张力，构成三世说的内在动力。

清代刘逢禄上承董子、何休之意，突出"张三世"在《春秋》学中的地位，指出：

> 故分十二世以为三等：有见三世，有闻四世，有传闻五世。于所见微其词，于所闻痛其祸，于所传闻杀其恩。由是辨内外之治，明王化之渐，施详略之文。鲁愈微，而《春秋》之化益广，

---

① 龚自珍：《资政大夫礼部侍郎武进庄公神道碑铭》，《龚自珍全集》，第 142 页。

② 董仲舒：《春秋繁露・楚庄王第一》，见苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局，1992 年，第 9-10 页。

③ 何休解诂，徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，北京大学出版社，2000 年，第 31 页。

内诸夏、不言鄙疆是也。世愈乱，而《春秋》之文益治，讥二名、西狩获麟是也。①

对刘逢禄而言，“张三世”与“异内外”相配合，“三世”不仅是一种时间上的《春秋》详略书法，更是一种空间上的王化推扩。在大一统的王朝国家视野下，《春秋》之文成为批判现实政治的有力武器。不过，对龚自珍来说，他需要完成的工作不仅是宣泄对现时代的不满，更需要提供一套足以应对社会危机的系统性解决方案。

龚自珍用“三世说”贯通五经，并经由对五经大义的整体理解，上探圣人一贯终始之道。那么，龚自珍是如何用三世说阐释群经、达圣人之道？在《五经终始答问一》中，龚自珍给出了答案：

> 问：三世之法谁法也？答：三世，非徒《春秋》法也。《洪范》八政配三世，八政又各有三世。愿问八政配三世。曰：食货者，据乱而作。祀也，司徒、司寇、司空也，治升平之事。宾师乃文致太平之事，孔子之法，箕子之法也。②

三世不仅可以用来理解《春秋》，也可以与《洪范》八政搭配起来。《洪范》八政是指“人主施政教于民有八事也”，即食、货、祀、司空、司徒、司寇、宾、师。龚自珍将食货归之于据乱世，祀、司空、司徒、司寇归于升平世，宾、师归于太平世，同时，八政又各有三世。

在这一框架之下，龚自珍首先开始言说据乱世食货之政。在食货中，着重在于“饮食”，龚自珍认为，能使民饮食者，为“帝者之始”。他征引《书》《易》《诗》《礼》中“天聪明，自我民聪明”，“物稚不可不养也，屯蒙而受以需，饮食之道也”，“民之质矣，日用饮食”，“夫礼之初，始诸饮食”等语，论证饮食为圣人治道之始，因为饮食是百姓伦常日用之始。圣王施政本诸人伦日用，有天地后通过使民饮食展开政教，其时圣人治道已初具矣。同时，在此阶段，礼亦产生，然礼虽据乱而作，却通于三世，有“据乱之祭”“升平之祭”“太平之祭”。

进入升平世，则有祀、司空、司徒、司寇之政。首论祀政。绝地天通后，圣王专主郊天之礼，其后则有人鬼之祀、宗庙之祀。龚自珍将《春秋》称元年之“年”依许慎《说文》解释为“禾也”，③ 并指出《春秋》称年，而《洪范》称祀之因由在于“元年者，从食以为纪；元祀者，从祭以为纪”，通过对“年”与“祀”字的训诂，梳理出五经历史的世代分际。次论司空之政。司空执掌“度名山川，升崇冈，察百泉”，“度明幽”，抟土凿山“以立城郭、仓廪、宫室”，帮助百姓安居乐业。再论司寇。解决衣食住行的基本生活所需后，将面临社会秩序如何安顿的问题，而这也正是司寇之政的目标。司寇之职为“声问乎东西，而声问乎北南，饮食之多寡，祭之数，少后长欤？支后宗欤？筋力者毋暴羸欤？”④ 为解决资源分配以及由其产生的公平正义问题的需要，促使礼法形成。不过礼法秩序终需由人落实及保障，此即是《答问一》中提及的升平世司徒之政，然《五经大义终始论》中并未言明，有学者以为这是龚自珍三世说“不够严密的地方”。⑤ 不过细绎文本，发现龚氏在讲述完司寇之政后，开始讲述圣人命士、命师、命儒，以“一天下之语言”，按《周礼》司徒之属即有师氏保氏之官，所以龚自珍有意将司徒之政置于升平世与太平世之间，以此见儒者对政教升替的作用。回顾升平世之政，其主要形式为礼与刑，由此建立起国家统治的基本秩序，而圣人制官的根本出发点在于“与百姓虑”，圣人治道乃是缘民情创制。

最后，太平世则涉及宾、师之政。龚自珍不取郑注孔疏将“师”解为“兵师”之意，而将

---

① 刘逢禄：《春秋公羊经何氏释例》，上海古籍出版社，2013 年，第 8–9 页。

② 龚自珍：《五经大义终始答问一》，《龚自珍全集》，第 46 页。

③ 许慎：“年，谷孰也。从禾，千声。《春秋传》曰：大有年。”见段玉裁注：《说文解字注》，上海古籍出版社，1981 年，第 326 页。

④ 龚自珍：《五经大义终始论》，《龚自珍全集》，第 42–43 页。

⑤ 黄开国：《龚自珍的五经大义终始论》，《孔子研究》2009 年第 5 期。

“师”训为“师保”之“师”，因此对龚自珍而言，宾师与士同义，其职在于掌教化、序彝伦。王者统治的合法性与正当性不是源自财富或武勇，而是宾师（儒者）对百姓的教化之功，因此宾师成为王运变化的枢纽。王者亲贤士，而国家因此得治。太平世“大瑞将至，则和乐可兴”，可行封禅之礼，告盛于天。进至太平世后，“上帝万灵，可得而昼夜通也。是故有善可得而荐也，有命可得而受也，有作可得而合也”。[①] 从而实现无论圣凡对性与天道的贯通。而在此进程中，由于太平必文致，作为历史行动者的宾师实处于引领历史发展的关键位置。

龚自珍用三世递嬗的观点将五经大义锻造成为“本天人之际，胪幽明之序，始乎饮食，中乎制作，终乎闻性与天道”的整全之道。圣人之道展现为一个历史的动态过程，它伴随着时势的变易而因时损益地展现出不同的形态：由“食货”到“祀、司空、司徒、司寇”，再到“宾师”的三世，就是由“据乱”而“升平”至“太平”的三世。这样的“三世”重点已不再是仅仅描述“世愈乱而文愈治”的春秋“书法”，转而强调世运兴替的历史循环演进趋势，而《春秋》中带有理想与未来性质的文实之张力被转化为促成现实历史演进的内在动力。

正因为包括《春秋》在内的五经被视为王官政典的遗存，所以龚自珍把“太平世”的“存三统”视作一种“历史性”的制度。孔子不是什么激进革命的圣人，他的形象可以由殷周转变之际的箕子类比，一位超越王朝，但又温良节制的圣王，伟大政教的保存者和传承者。

因为受到章学诚“六经皆史”观的影响，龚自珍或许认为用于勾画整个五经系列的“三世”，之所以具有政治史循环演进框架的性质，是因为五经都是先王的政教遗存，是历史上的“制作之圣”遗留下来的“迹”。但是，龚自珍并不认为“圣王合一”乃古典黄金时代的事实，公羊学的影响深入其思想之后，章学诚“六经皆史”论中“圣王合一”的“黄金时代”的假设已经被龚自珍的“三世”和“三统”说解构。三王时代的政治史并不是光彩浑然的一个整体，三王之史也要分“据乱世”“升平世”和“太平世”。[②] 特别是，八政中“宾师”之政的兴盛被视作“太平世”的标志，更使“三世”的历史化和“三统”的历史化整合为一种历史哲学。

龚自珍把宾和师作为官职起源的具体职事虚化，把他们看作对“先王”礼义和“时王”礼法精神都有深入理解的儒者，把《周礼》和《尚书》中主文教之政的“司徒”统摄在宾师之政下。居宾师之位者，有的是和时王同姓的“魁杰寿耇”，更多的则是异姓的“魁杰寿耇”。因为他们不仅对本朝的“礼乐法典”知其所以然，而且尤其对先王礼义有深入的了解，所以“时王”不得不尊重他们，不得不“虚宾师之馆”以求之。龚自珍认为，“宾师亲则有德”，“德成而教尊，教尊而官正，官正则国治矣”。[③]

“宾师”是“太平世”的标志，是历史上王者之政兴衰循环的关键。[④] 因为“时王”同姓之“魁杰寿耇”易尽也，时王不得不依赖异姓的“圣智魁杰寿耇”。也就是说，“时王”统治要遵循道，就必须虚心礼遇这些异姓的，精通历代王者礼乐精神的贤智之士，所以叫作“宾宾”。“宾”正是“圣王合一”“有德有位”的王道至境破碎和断裂的关节。

在“据乱世”，宾“有德无位”。因为新王朝多崛起于以军事领袖为中心的武力集团的“打天下”，开国帝王家族尚无暇筹划长治久安的“文治”大计，作为异姓贤者的“宾”虽为先王礼法智慧的传承者，但自知避忌，所谓“古者开国之年，异姓未附，据乱而作，故外臣之未可以

① 龚自珍：《五经大义终始论》，《龚自珍全集》，第 44、45 页。

② 甚至于三代之王取天下的过程亦不乏阴谋之说，龚自珍指出“王者取天下，虽曰天与之，人归之，要必有阴谋焉”。龚自珍：《葛伯仇饷解》，《龚自珍全集》，第 124 页。

③ 龚自珍：《五经大义终始论》，《龚自珍全集》，第 44 页。

④ 虽然依照龚自珍的逻辑，他承认古代社会史就物质层面而言是由粗朴蛮荒到趋于文明的，但对本质上关心的是伟大的政治和精神成就如何达成的问题，所以他强调的还是圣王的德性与创造行动决定了政治史的三世循环——这就是为什么必须由宾、师与王者合作“文致”，太平世才有可能的逻辑，这同时也表现了龚自珍对公羊哲学理解的深刻高妙之处。

共。天位也，在人主则不暇，在宾则当避疑忌。是故箕子朝授武王书，而夕投袂于东海之外”。①

宾与“时王”之间的张力不仅在“升平世”继续存在，即使是“太平世”，“三统已存”，“宾”表面上有师儒之位，“宾师之政修明”，但宾与“时王”的张力仍不可抹杀。因为三代也是“家天下”的时代，虽然君主制度是为万民而立，但“人主之私”与“天下之公”不能完全吻合，异姓之宾虽有“宾师”之位，但也要知所进退，“祖宗之兵谋，有不尽欲宾知者矣，燕私之禄，有不尽欲与宾共者矣，宿卫之武勇，有不欲受宾之节制者矣，一姓之家法，有不受宾之论议者矣。四者，三代之异姓所深自审也……且夫史聃之训曰：‘知足不辱，知止不殆。’知所以自位，则不辱矣；知所以不论议，则不殆矣；不辱不殆，则不憔悴悲忧矣。”②

龚自珍强调所谓“宾”对道的担当，使得宾的身位超越时代——无论是据乱、升平还是太平世。这也使宾与时王之世的紧张关系，成为历史的常相。

> 古之有抱祭器而降者矣，有抱乐器而降者矣，有抱国之图籍而降者矣，无籍其道以降者，道不可以籍也。下至百工之艺，医卜之法，其姓氏也古，其官守也古，皆不能以其艺降……道诚异，不可降；礼乐诚神灵，不可灭也。礼乐三而迁，文质再而复，百工之官，不待易世而修明，微夫储而抱之者乎，则弊何以救？废何以修？穷何以革？ ……恃前古之礼乐道艺在也。故夫宾也者，生乎本朝，仕乎本朝，上天有不专为其本朝而生是人者在也。③

初看起来，龚自珍似将五经视为圣王政迹与政教的遗存，尊周公，其次才是孔子，用从据乱到升平再到太平的“五经大义终始”叙述，建构了一个“制作之圣”所主导的，以政治秩序为轴心的，事实与“书法”完全一致的历史循环演进框架。但是，龚自珍对宾师之儒在“三世”中一直保持的超越一朝一代世运的载道者身份的提示，给我们新启发。

在龚自珍所谓“庖羲、尧、舜、禹、稷、契、皋陶、公刘、箕子、文王、周公”的这一道统序列中，也存在不容忽视的内在张力。这当中的关键就是箕子。其他人都是有德有位者，唯独箕子“朝授武王书，而夕投袂于东海之外”，在圣王合一的循环中，扮演了传“圣道”于“王”的“接力者”的角色。“宾师乃文致太平之事，孔子之法，箕子之法也”。④孔子有生之年没有得遇一位像样的“王者”，并以“圣王之道”相传相佐。从儒家的角度看，这不仅是孔子的不幸，更是王者的不幸，甚至可说是历史的不幸。“圣”“王”之道的合一循环，必须靠“圣”与“王”的接力来完成。然而在这一过程中，王者代表“主动”的历史力量，而“知足不辱，知止不怠”的圣者，在任何时代，似乎都是守先待后的“被动”力量。王圣合一的境界暂且不论，即便是王者与圣人之徒即宾师之儒之间的张力，亦是难以调和的历史常态。

如此看来，龚自珍以“三世”和“八政”相配解说的五经“历史”，即圣者与王者顺利传递圣王之道的历史，根本不是经常的历史，而是很特殊很稀少的“政教灿然的历史”。但在龚自珍看来，儒家鼓励人们创造的，正是这种稀少的历史。而他所期待的“不拘一格降人才”的“政教相维”世运的再兴，也是此种经学诠释所展开的时代憧憬。

四、结语

嘉道年间，清代学术与思想的主流仍然在于“通经”，以及由此而衍生的“考古”问题，并

① 龚自珍：《古史钩沉论四》，《龚自珍全集》，第 27 页。

② 龚自珍：《古史钩沉论四》，《龚自珍全集》，第 27 页。

③ 龚自珍：《古史钩沉论四》，《龚自珍全集》，第 28 页。

④ 箕子与孔子的相似之处正在于他们均是有德无位而又获得了经世之法的素王。对于箕子的素王身份，早在宋代赵善湘所撰的《洪范统一》中即已讲明，赵善湘谓“箕子有其德而无其位也，《洪范》一书亦庶几于素王乎”。赵善湘：《洪范统一》，《丛书集成初编》，中华书局，1991 年，第 12 页。

产生以《校刻十三经注疏》《皇清经解》为代表的丰富成果。但不容忽视的是，“通乎当世之务”的呼声亦逐渐由微转喧，《皇清经世文编》的编纂与西北舆地学的兴起即为显例。“通经”的主流与“经世”的潜流，在这一时期出现汇通的迹象，而融汇的关键则在于对“圣人之道”的重新阐发与诠释。如果说在戴震的思考中，“通经以明道”的追求仍然奠基于“道在六经”的信仰中，其所辩说的对手仍是宋明儒者与释道异端；在章学诚的视野下，治教合一的圣王制度仍然可以模拟，其所言谈的核心在于恢复三代之制；对于龚自珍而言，探明圣人之道既生发于“当世之务”的客观需求中，亦是对时势演变的有力回应。在龚自珍的思想中，能够回应“今古悬隔”这一系统性问题的，既不是考核字词式的回复六经本义，亦非重新建构治教合一的圣王统治秩序，而是发掘在变动不居中孤傲自守、超越时代的宾师的历史身位，并将之视为推动历史发展的真正行动者。正是经由对“宾师”传统的系统诠释，龚自珍完成了“通经”与“经世”的合流，回应了顾亭林学问当“明道”与“救世”的主张，展现出清学通经致用的本色。

References

Ge Zhaoguang. *Zhonguo sixiangshi* (The history of Chinese thought). Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 2013.

Qian Mu. *Zhongguo jinsanbainian xueshushi* (Academic history of China of the past 300 years). Beijing: Shangwu yinshuguan, 1997.

Wu Genyou, Sun Bangjin, et al. *Dai Zhen qianjiaxueshu yu zhongguowenhua* (Dai Zhen, qianjia scholarship and Chinese culture). Fuzhou: Fujian jiaoyu chubanshe, 2015.

Yu Yingshi. *Lun Dai Zhen yu Zhang Xuecheng* (Zhang Xuecheng versus Dai Zhen: a study in intellectual challege and response in eighteenth-century China). Beijing: Sanlian shudian, 2012.

Zhang Shouan. *Gong Zizhen xueshusixiang yanjiu* (Research on Gong Zizhen's academic thought). Taipei: The Liberal Arts Press, 1997.

A New Interpretation of Confucianism during the Jiaqing and Daoguang Periods: Gong Zizhen's Theory of "Consistency", "Phase" and "Principle of Confucian Classics"

ZHANG Guangsheng (School of International Studies, Renmin University of China; zhangdide@126.com)

XU Mengyang（Department of History, Tsinghua University; xumengyang@live.cn）

Abstract: The interpretation of "Consistency" (*yiyiguanzhi*), quoted from Confucius, helped Qing Confucian scholars to connect "the way of learning" and "the orthodoxy of Confucianism". According to scholars in the Qianlong and Jiaqing periods, understanding of the "Sage's righteousness" was the result of extensive research and learning. However, based upon Dai Zhen's theory of understanding Dao by words, Gong Zizhen distinguished interpretation of "Text of the Sage" and "Dao of the Sage" and argued that textual learning is not the only way to understand "Dao of the Sage". "Dao of the Sage" does not only stem from learning and teaching, but also from practice, which conforms to changing with the time. In this process, "guest−teachers", the disciples of the sage, played an important role in passing on the truth. Gong Zizhen demonstrated the value of showing respect to talents by his iteration of "Dao of the Sage". Gong's theory originating from the internal evolution of Qing academics has been seen as an attempt to address the crisis of his times.

Keywords: Gong Zizhen, Confucianism, Dao, Three Phases Theory